

Wi(e)der-stand – Zur Frage nach Kritik und Widerstand aus philosophischer Sicht

Miriam Metze

»Verhältnis von Denken und gesundem Menschenverstand: [...] Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Mann in einem Zimmer, aus dem er herauswill. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich umdrehen möchte, dann sähe er, dass die Tür immer schon offen war.« (Arendt 2016a: 785)

Im Hinblick auf die sich gegenwärtig etablierende Allianz zwischen rechtspopulistischem Anti-Genderismus und der Kritik aus Teilen des religiösen Lagers an Auseinandersetzungen mit den sozialen und politischen Konfigurationen von Geschlecht scheint sich das Erfordernis des Widerstandes nur allzu selbstverständlich zu ergeben. Lösungsansätze aus der akademischen Gemeinschaft verfehlen dabei häufig einen Aspekt, der bereits in den Begrifflichkeiten von Widerstand und Kritik selbst implizit auffindbar ist: Widerstand ist nur auf den ersten Blick ein ›Gegen-Denken‹ oder ein Denken in Lagern, welches die Abwertung des jeweiligen Gegenübers nach sich zieht und oftmals von dem Vorwurf begleitet wird, einer Ideologie anzugehören. Ich möchte Widerstand und Kritik demgegenüber als intrinsisch transformative Begriffe verstehen, welche als solche bereits ein Um-Denken und Über-Denken (gemeint ist ein Denken über den eigenen Standpunkt hinaus) und damit die Umformung des Diskurses zur Folge haben können. Im Zentrum meiner Überlegungen steht die Frage nach ihren spezifischen Qualia in der Philosophie als einer Disziplin, die sich traditionell in einem Gegensatz zum politischen Denken verortet – und damit, wie die frühen Überlegungen Hannah Arendts zur Urteilskraft nahelegen, in Opposition zu kritisch-widerständigen Praktiken steht, die einen Diskurs erforderlich machen.

1. Widerstand und Kritik: Begriffsbestimmungen

Oft fungiert die Figur des Widerstandes als heilsversprechende Antwort auf ein Problem; uns wird nahegelegt, dass, wenn wir nur bereit sind, uns zu empören und aufzustehen, ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung getan sei.¹ Indes bleibt oft im Unklaren, was wir unter Widerstand tatsächlich verstehen und insbesondere, was es im akademischen Feld bedeutet, Widerstand zu leisten. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, den Begriffen von Widerstand und Kritik ihre Fragwürdigkeit zurückzugeben.

Denkt man in der Philosophie über die spezifischen Qualitäten von Widerstand nach, ist der Begriff der Kritik oft nicht weit. In der Tat kann letztere auf eine weit- aus ansehnlichere Karriere zurückblicken; man denke etwa an die Konjunktur philosophischer Kritiken seit dem entscheidenden Ereignis der Französischen Revolution. Wiewohl die beiden Begriffe nach einem westlich geprägten Philosophieverständnis beinahe synonym verwendet werden könnten, ist ein genaueres Hinsehen auf ihre jeweiligen Implikationen durchaus lohnend. Insbesondere ergeben sich mit dem Begriff des Widerstandes beachtenswerte Aspekte, die auch im Hinblick auf jenen der Kritik maßgebliche Perspektivenverschiebungen ans Licht bringen.

1.1 Wi(e)der-stand

Was im Beitragstitel wie grammatikalische Willkür anmutet, spricht tatsächlich ein interessantes philologisches Detail an: *Wider* und *wieder* eint dieselbe etymologische Herkunft (Pfeifer et al. 1993: »wider«). So geht *wider* auf das Moment der *Wieder*-holung, der Rückkehr in zeitlicher Hinsicht, zurück; *wider* heißt zwar so viel wie *auseinander*, *gegen*, *entgegen*, aber auch *zurück* und impliziert ein »Zurückkehren zu...«, ein »Bezugnehmen auf...«.² Näher betrachtet enthält die totale Konfrontation (*wider*) also einen Hinweis auf eine Begegnung, im Mindesten eine Kontaktnahme. Jemandem zu widersprechen heißt auch schlicht, auf ihr/sein Wort zurückzukommen, ihr oder ihm zu *antworten*. Widersprechen ist ein *Wieder*-sprechen: Eine widerständige Rede ist eine solche, die zurückkommt auf ein Wort, es aufnimmt, abwägt, womöglich umdreht, immer aber eine solche, die nicht ohne ihr Gegenüber auskommt. Das Wiederholen der Worte anderer birgt in sich Widerstandspoten-

1 So war im Titel des Elisabeth-List-Fellowship-Programms der Universität Graz, in dessen Rahmen dieser Sammelband erscheint, die Frage nach dem Widerstand lediglich rhetorischer Natur: »Widerstand erforderlich? – Identitäts- und Geschlechterkämpfe im Horizont von Rechtspopulismus und christlichem Fundamentalismus in Europa heute«.

2 Dasselbe gilt für das englische *against/again*, die lateinische Präposition *re-* ebenso wie für die hebräische Wurzel *shuv*, aus der sich sowohl das Verb für »zurückkommen« – *lashuv* – als auch die Nominalbildung *tshuva* – »Antwort« – ableiten.

zial; die Wiederholung – oder, wie Jacques Derrida nahelegen würde, die Iteration – impliziert bereits Veränderung.

Des Weiteren enthält der Wider-stand einen Hinweis auf ein Moment der Ruhe, welches, denken wir etwa an die *Widerstandsbewegung*, oft in Vergessenheit gerät. Das lateinische *re-sistere* spricht genau dies aus: Mit Widerstand, oder Trägheit, bezeichnet man die Fähigkeit eines Körpers, im gegenwärtigen Zustand zu verbleiben und einer veränderten Umgebung zu trotzen. In der Physik versteht man unter der Widerstandskraft eine der Bewegung entgegengesetzte Kraft, oder, nach Grimm, die »*gegenwirkung gegen eine bewegung*« (Grimm/Grimm 1971: »Widerstand«; Herv. u. Kleinschr. i.O.). Jemand steht wider die Gezeiten, harrt der Veränderung, trotzt dem feindlichen Angriff – oder der eigenen Bequemlichkeit: Er oder sie widersteht einer Verführung. Widerstand ist, von dieser Warte aus betrachtet, eine *Haltung*, welche durch die je situativ bedingt veränderte Lage durchgehalten wird. Dieser sind freilich bestimmte Charaktereigenschaften zuträglich, wie etwa Mut, Ausdauer, Selbstvertrauen, Disziplin. Widerstand verlangt also nach einer bestimmten Subjektkonstitution. Zu dieser gehören Kompetenzen oder Tugenden, die mitunter erst erworben sein müssen, um dann, im Ernstfall, in habitualisierter und inkorporierter Form zur Verfügung zu stehen.

Folglich verweisen die beiden Komponenten des Wortes Widerstand auf die Instanz des/der Anderen: Der Widerspruch ist eine Antwort auf jemanden, die Resistenz ein bestimmtes Verhalten zu einem äußerlichen Vorgang. Darüber hinaus erhalten wir einen Hinweis auf eine Reihe an Selbsttechniken, die das Subjekt an sich vollziehen muss, um jene Tugenden zu erwerben, die für den Widerstand als Haltung in *praxi* erforderlich sind.

1.2 Kritik

Auf den ersten Blick scheint der Verweis auf die wesentliche Rolle der Tugenden in Zusammenhang mit dem Widerstand eine einigermaßen banale Feststellung zu sein. Ein Blick auf Michel Foucaults Spätwerk jedoch erlaubt wegweisende tugendethische Akzentuierungen des Begriffs. Insbesondere die Analysen der *parrhesia* (dem Wahrsprechen) und der Selbstsorge als philosophischer Praxis bieten die Möglichkeit, Widerstand bzw. Kritik als Haltung, als Tugend näher zu explizieren. Foucault spricht tatsächlich nicht von ungefähr von einer »Haltung der Kritik« (Foucault 2010a: 238), bzw. von der »kritischen Haltung als Tugend« (ebd.: 239, vgl. auch 257). Im Ausgang vom Begriff der *parrhesia* (vgl. etwa Foucault 2019b: 13–37), in welcher sich das Subjekt an seine Äußerung ausdrücklich bindet, können Kritik und Widerstand als Praxis verstanden werden, die es dem Subjekt ermöglicht, eine Intensivierung des Verhältnisses zu dem von ihm Ausgesagten zu erfahren. Kritik als parrhesiastische Unternehmung impliziert derart eine spezifische Form

des Selbstverhältnisses – einen Pakt mit sich selbst. Carolin Emcke fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Als ob man wahrsprechend in sich hineinmurmelt, zu sich selbst spricht, mit sich selbst einen Pakt eingeht. Wahrsprechen gegen mächtiges Unrecht bedeutet immer auch eine Art Bund des Wahrsprechenden mit sich selbst: Im Aussprechen der sozialen und politischen Wahrheit fühle ich mich auch durch sie und an sie gebunden. [...] Das Wahrsprechen gegen Unrecht als ein Akt der Freiheit ist ein Geschenk, denn es eröffnet den Wahrsprechenden ein Verhältnis zu sich selbst, das der entfremdenden Wirkungsweise der Macht, ihrer Mechanik der Exklusion und der Stigmatisierung, widerspricht. Wahrsprechen kann deswegen auch nie nur ein einmaliger Akt, eine einzelne Handlung sein, sondern ihr Pakt wirkt dauerhaft auf das sprechende Subjekt und verpflichtet es.« (Emcke 2019: 235)

Das durch das Wahrsprechen hergestellte Selbstverhältnis bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei ihm um ein solipsistisches Unterfangen handelt. Im Gegenteil, Foucaults Untersuchungen der philosophischen Sorge um sich (Foucault 2009; 2019a; 2019b) bringen das Beziehungsgeschehen zu Anderen (meist ist es der – männliche – Lehrmeister) als zentrale philosophische Kategorie an den Anfängen europäischer Geistesgeschichte in Stellung (vgl. Foucault 2019b: 18ff) – eine Bestandsaufnahme, die, denken wir an das Bild des in seiner dunklen Kammer meditierenden Descartes, doch einigermaßen überraschend ausfällt. Betrachtet man die tragende Rolle des/der Anderen im philosophisch-kritischen Spiel, leuchtet ein, dass Foucault Kritik als durch und durch heteronome Angelegenheit charakterisiert:

»Man mag [...] darüber erstaunen, dass man hier jener Kritik eine Einheit zusprechen möchte, wo doch die Kritik von Natur aus und sozusagen von Berufs wegen der Zerstreuung, der Abhängigkeit, der puren Heteronomie unterliegt. Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.« (Foucault 2010a: 238)

Kritik ist ihrer Struktur nach heteronom insofern, als dass sie im Zusammenspiel mit einem/einer Anderen vonstattengeht; sie setzt die Bezugnahme auf eine weitere Person voraus und ist solchermaßen *per se* »außer sich«. Kritisches Denken ist durchtränkt von dem/der Anderen, ist ein Denken, das sich einem/einer Anderen verschreibt.

Die Identifikation der Heteronomie als Struktur von Kritik und Widerstand betrifft jedoch nicht allein die Instanz des/der Anderen als ihrem Gegenüber, sondern auch die spezifische Zeitstruktur von Kritik: Die Zeit der Kritik ist die Krise. Kritik ist die Antwort auf eine Krise, ihre Notwendigkeit rührt von einer unmittelbar drohenden Gefahr (griech.: *kritikos* für »gefährlich«, »bedrohlich«). Die *hemeraí kritikai*

(lat.: *dies critici*) sind die entscheidenden Tage einer Krankheit, deren Höhepunkt die Krise darstellt (Pfeifer et al. 1993: »Krise«).³ Mit anderen Worten: Bei der Krise handelt es sich um eine Zeitspanne, in der sowohl das Eine als auch sein Gegenteil – im medizinischen Fall: Leben oder Sterben – als gleichermaßen wahrscheinlich angenommen werden müssen. In einem solchen Krisenfall, d.h. in einer Situation, über deren Ausgang keine gesicherten Erkenntnisse vorliegen, müssen ÄrztInnen Entscheidungen treffen (*krinein*). Je besser ihre Beurteilungskunst (griech.: *kritiké techné*, lat.: *ars iudicandi*), desto eher werden sie die richtige Entscheidung zum günstigsten Augenblick (*kairos*) fällen, um die Not zu wenden.

Das griechische *krinein* umfasst also drei Ebenen. Erstens die Ebene der Zeit, die eine Zeit des Umbruchs, der Veränderung ist. Diese macht, zweitens, eine Entscheidung erforderlich (*krinein* auf der Handlungsebene: »entscheiden«), welche angesichts einer ungewissen und unvorhersehbaren Zukunft getroffen werden muss. Drittens: die Kunst der Beurteilung (*krinein*: »urteilen«), welche, je nachdem, ob die richtigen und wichtigen Parameter und der günstige Augenblick zum Handeln erkannt werden, besser oder schlechter ausfällt. Wie kann jedoch die richtige Beurteilung einer Situation und die anschließende Entscheidung angesichts einer Zukunft erfolgen, von der man nur weiß, dass die Gesetzmäßigkeiten, an deren unbedingte Gültigkeit man bislang geglaubt hatte, außer Kraft gesetzt sein werden? Mit anderen Worten: Welche Auswirkungen hat die zeitliche Heteronomie auf den Begriff der Kritik in epistemischer Hinsicht?

2. Kritik ohne Maßstab

Ein Fragment von Hannah Arendt (Arendt 2017a: 17–27), das Einblicke in ihre unvollendet gebliebene Arbeit zur Urteilkraft gewährt, legt nahe, zwischen zwei Bedeutungsebenen von *krinein* zu unterscheiden. Arendt zufolge kann Urteilen einerseits als Subsumtion des Einzelnen unter ein Allgemeines verstanden werden. Dem eigentlichen Urteil geht dann ein anderes voraus – ein »Vor-Urteil« (ebd.: 20): Ein Gesetz etwa legt Kriterien fest, aufgrund derer eine Handlung unter einen bestimmten Straftatbestand fällt. »[Ü]ber den Maßstab ist einmal urteilend entschieden worden, aber nun ist dies Urteil übernommen und gleichsam zu einem Mittel geworden, weiter urteilen zu können.« (Ebd.)

Dagegen geraten »[i]n jeder historischen Krise [...] erst einmal die Vorurteile ins Wanken« (ebd.: 21) und zwingen uns derart, Urteile bar aller normativen Grundlagen zu fällen:

3 Nach Grimm handelt es sich bei der Krise um »die entscheidung in einem zustande, in dem altes und neues, krankheit und gesundheit u.ä. mit einander streiten« (Grimm/Grimm 1971: »Krise«). Vgl. die Krisenlehre bei Hippokrates (De acutus 25; De vetere medicina 19,6).

»Urteilen kann aber auch etwas ganz anderes meinen, und zwar immer dann, wenn wir mit etwas konfrontiert werden, was wir noch nie gesehen haben und wofür uns keinerlei Maßstäbe zur Verfügung stehen. Dies Urteilen, das maßstabslos ist, kann sich auf nichts berufen als die Evidenz des Geurteilten selbst, und es hat keine anderen Voraussetzungen als die menschliche Fähigkeit der Urteilskraft, die mit der Fähigkeit zu unterscheiden sehr viel mehr zu tun hat als mit der Fähigkeit zu ordnen und zu subsumieren.« (Ebd.: 20)

Arendt nennt das maßstabslose Urteilen insofern »ursprünglich« (ebd.: 23), als dass mit ihm ein neuer Anfang (griech.: *arché* – »Ursprung«, »Anfang«, »Prinzip«) gesetzt ist und bringt es damit in Verbindung mit der menschlichen Existenz als solcher. Mensch zu sein bedeutet für Arendt tatsächlich, je ein neuer Anfang zu sein und, darüber hinaus, Anfänge durch das eigene Handeln und Urteilen generieren zu können – auch und gerade dort, wo sie durch die politischen und sozialen Gegebenheiten in höchstem Maße unmöglich erscheinen.⁴ So schreibt sie im Essay *Understanding and Politics* (1954):

»Even though we have lost yardsticks by which to measure, and rules under which to subsume the particular, a being whose essence is beginning may have enough of origin within himself to understand without preconceived categories and to judge without the set of customary rules which is morality.« (Arendt 1994: 321)

Wenn wir jedoch Arendts Darlegungen des Urteilens bei unserer Bestimmung kritisch-widerständiger Praxis folgen, müssen wir, so scheint es, in epistemischer Hinsicht eine Unterscheidung zwischen selbst-evidenter Wahrheit einerseits und Urteil andererseits, welches der Überzeugung bedarf, in Kauf nehmen. Da allgemeine Prinzipien fehlen, die auf den je besonderen Sachverhalt angewandt werden könnten, hat »das so Geurteilte niemals Zwangscharakter« und kann »niemals den Anderen im Sinne eines logisch unausweichlichen Schlusses zur Beistimmung zwingen, sondern nur überzeugen« (Arendt 2017a: 22). Dies entspricht der Unterscheidung Kants zwischen bestimmendem und reflektierendem Urteil: Während bei ersterem das Besondere unter ein Allgemeines subsumiert werden kann (etwa wird ein Verhalten als Verstoß gegen ein Gesetz gewertet), zieht das reflektierende Urteil das Allgemeine aus dem Besonderen (vgl. Arendt 2020a: 128; vgl. Beiner 2020: 177). Logisch betrachtet, ist damit letzteres nicht gültig – dafür bedürfte es einer All-Aussage. Daraus folgt, dass Urteile in diesem zweiten von Arendt vorgestellten Sinn zwar zustimmungsfähig sind, jedoch, da sie nicht selbst-evident sind, nur subjektive Allgemeinheit beanspruchen können.

4 Anfangen bzw. Handeln ist hier im griechischen Sinne als *arche* (»anfangen«, »führen«) zu verstehen. Zum Konnex von Handeln und Gebürtlichkeit des Menschen vgl. etwa Arendt 2008: 213–222.

In dem Essay *Wahrheit und Politik* aus dem Jahre 1967 (Arendt 2016b: 44-92) wird die Urteilskraft von Arendt als zentrale Fähigkeit im politischen Diskurs – in Abgrenzung zur philosophischen Wahrheitssuche – skizziert. Arendt nimmt hier die traditionelle Unterscheidung zwischen *aletheia* und *epistémé*, Wahrheit und Wissen, einerseits und *doxa*, Meinung, andererseits auf: Wahrheit, sei es Vernunft- oder Tatsachenwahrheit, beansprucht im Gegensatz zur Meinung in jedem Falle Gültigkeit (ebd.: 59). Das Philosophieren, dem es an Vernunftwahrheiten gelegen ist, sei im Gegensatz zur Politik eine nicht-diskursive Disziplin: Vernunftwahrheiten erhellen unmittelbar und sind zwingend evident, ihr Wahrheitsanspruch kann »durch Übereinkunft, Diskussion oder Zustimmung weder erhärtet noch erschüttert werden« (ebd.: 60). Der Bereich des Politischen hingegen bedarf des Diskurses: Meinungen sind »nicht evident, sondern bedürfen der Begründung; sie drängen sich nicht auf, sondern sind das Resultat der Überlegung« (ebd.: 62).

Arendt bemüht sich in dieser frühen Auseinandersetzung mit der Urteilskraft um eine Rehabilitation des politischen Diskurses gegenüber der Philosophie, deren Haltung zur Politik in der Tradition zumeist durch Geringschätzung geprägt war. Im Gegensatz zur philosophischen Wahrheitssuche, die in der Einsamkeit, bzw. im Dialog mit sich selbst stattfindet, ist die Fähigkeit des Urteilens für Arendt konstitutiv für die menschliche Gemeinschaft bzw. für das Menschsein generell, das per se ein Mit-anderen-Sein ist. Urteilen setzt voraus, dass ich mich in andere einfühlen und hineindenken kann:

»Im Unterschied zu allem philosophischen Denken, das in der Einsamkeit statt hat, in der man in einem ausdrücklichen Sinne mit sich selbst ist, also eigentlich in einer Zweisamkeit, ist dieser Prozeß der Meinungsbildung, sofern er nicht überhaupt im Austausch von Gedanken mit anderen vor sich geht, an die vorgestellte Präsenz derer gebunden, an deren Stelle man mit denkt.« (Ebd.: 62)

Politisches Denken ist »repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist« (ebd.: 61; vgl. Arendt 2017a: 96-97). Darüber hinaus ist es, ungleich der *epistémé*, nicht auf das Allgemeine gerichtet, sondern verbleibt im Besonderen und Konkreten (vgl. Arendt 2017a: 193).

Bestimmen wir in diesem Sinne Kritik und Widerstand als genuin politische Praxis – die objektiver, allgemein verbindlicher Maßstäbe notwendigerweise entbehrt – so folgt, dass es einer scharfen Abgrenzung zur Polemik bedarf: Im Gegensatz zur Kritik spricht sich die Polemik epistemische Überlegenheit gegenüber ihren GesprächspartnerInnen zu und verunmöglicht derart eine tatsächliche Verhandlung der verschiedenen Positionen. In Anbetracht ihrer verheerenden symbolischen Wirkung und ihrer epistemischen Nutzlosigkeit warnt Foucault davor, sich in Polemiken zu ergehen; die Diskutierenden würden zweifellos nicht ermutigt, »voranzugehen und immer mehr zu wagen bei dem, was sie sagen« (Foucault 2010b: 260): »Hat man je eine neue Idee aus einer Polemik hervorgehen gesehen?«

(Ebd.) Ziel des Diskurses sollte tatsächlich sein, im Austausch mit dem Gegenüber über sich hinauszuwachsen und »miteinander, und weder für- noch gegeneinander« (Arendt 2008: 220) neue Ideen zu gebären, anstatt sich der Richtigkeit der eigenen Überzeugungen zu vergewissern.⁵

Die erste Teilantwort auf die oben gestellte Frage muss also lauten: Nimmt man die Krise als die zeitliche Struktur der Kritik an, geht damit notwendig eine *Ethik* der Kritik einher. Insofern kann die Heteronomie der Kritik in zeitlicher Hinsicht als Fundament für die Heteronomie in personeller Hinsicht angesehen werden. Nur dann, wenn die radikal krisenhafte Zeit der Kritik ins Blickfeld gerät, kann die basale Rolle des/der Anderen als ihrem Gegenüber wahrgenommen werden. Vereinfacht gesagt: Der für die Kritik konstitutive Mangel an obersten Maßstäben zwingt das Subjekt zur Haltung der Bescheidenheit gegenüber möglichen Gegenpositionen. Im Gegensatz zur Polemik, die den/die Andere/n aus dem Diskurs ausschließen kann, weil sie sich ihm/ihr gegenüber in der einzig richtigen Position wähnt, ist gerade die Begegnung mit dem/der Anderen wesentliches Charakteristikum von Kritik. Die Art und Weise, wie man dieser Person entgegentritt, betrifft, wie Foucault sagt, »eine ganze Moral« (Foucault 2010b: 258); dementsprechend ist eine Bewertung von Kritik in Absehung von ihrer *performance* unmöglich.⁶

Doch was bedeutet das Ausbleiben logischen Zwangs für eine *philosophische* Kritik, die, in welcher Art auch immer, Anspruch auf Wahrheit erheben muss? Welche Rolle kann der Philosophin denn im politisch-kritischen Spiel unter Berücksichtigung des Gegensatzes von *aletheia* und *doxa* zukommen – insbesondere im Hinblick auf die Dimension der Alterität, die sich nun als essenzieller Bestandteil von Kritik und Widerstand herausgestellt hat? Im folgenden Kapitel möchte ich den Ort spezifisch philosophischer Kritik unter diesen Vorzeichen genauer eruieren.

5 Bei Foucault findet man eine durchaus gelungene Charakterisierung der Figur des – hier als Mann beschriebenen – Polemikers: »[E]r hat zum Gegenüber nicht einen Partner in der Suche nach der Wahrheit, sondern einen Gegner, einen Feind, der unrecht hat, der schädlich ist und dessen Existenz bereits eine Bedrohung darstellt. Das Spiel besteht für ihn folglich nicht darin, ihn als Subjekt anzuerkennen, das das Recht hat, auch das Wort zu ergreifen, sondern ihn als Gesprächspartner jedes möglichen Dialoges zu annullieren, und sein letztes Ziel wird nicht sein, sich so gut er es vermag einer schwierigen Wahrheit zu nähern, sondern die gerechte Sache triumphieren zu lassen, deren offenkundiger Träger er von Beginn an ist. Der Polemiker stützt sich auf eine Legitimität, von der sein Gegner per definitionem ausgeschlossen ist.« (Foucault 2010b: 258–259)

6 Zur Form der Kritik vgl. Emcke 2019: 206–207.

3. Der Platz der Philosophin

Wenngleich Arendt in handschriftlichen Notizen ausdrücklich festhält, dass philosophisches Denken keineswegs mit dem bestimmenden Urteilen, also der Subsumtion von Besonderem unter Allgemeines, gleichgesetzt werden kann (Arendt 2017a: 193), schränkt sie das kritisch-politische Potenzial des Philosophischen doch in wesentlichen Punkten ein – eine Konsequenz, die sich mitunter aus der Entgegensetzung von *aletheia/episteme* und *doxa* ergibt.

Erstens: Die dem Politischen eigentümliche Sprechsituation verwandelt jede Vernunftwahrheit in eine Meinung unter vielen anderen. Arendt spricht von einem Kategorienfehler, der denjenigen unterlaufe, die auf die politische Relevanz philosophischer Wahrheiten bestehen. Der Philosophie ist eine wesentliche – und nicht gezwungenermaßen nachteilige – Machtlosigkeit eigen.

»Wenn Vernunftwahrheiten sich in das Feld der Meinungen und des Meinungsstreits begeben, werden auch sie zu bloßen Meinungen; was ihnen geschieht, ist eine echte *metabasis eis allo genos*; sie haben ihr Wesen geändert, und dementsprechend auch der, der sie vertritt, seine menschliche Existenzweise geändert. Der Philosoph, der in die Öffentlichkeit eingreifen will, ist kein Philosoph mehr, sondern ein Politiker; er will nicht mehr nur Wahrheit, sondern Macht.« (Arendt 2016b: 57; Herv. i.O.)

Die einzige Möglichkeit der Philosophin, auf dem politischen Feld in Erscheinung zu treten, besteht Arendt zufolge darin, lebendiges Beispiel einer Wahrheit zu werden, um derart, kantisch gesprochen, exemplarische Gültigkeit zu erlangen. Philosophische Wahrheit kann »politisch nur relevant werden, wenn es ihr gelingt, sich in Gestalt eines Beispiels zu manifestieren« (ebd.: 71; vgl. Arendt 2020a: 118–119). So dient Achilles etwa als Beispiel für einen Menschen, den wir mutig nennen möchten. Jedoch stellt diese einzige Möglichkeit philosophisch-politischer Intervention eine »Grenzerfahrung« (Arendt 2016b: 71) dar, durch welche der Bereich des Denkens verlassen wird: »Denn indem der Philosoph ein Exempel statuiert und so die Vielen auf dem einzigen, ihm angemessenen und erlaubten Weg ›überredet‹, ihm zu glauben und nachzufolgen, hat er bereits angefangen zu handeln.« (Ebd.: 71–72)

Philosophie ist jedoch auch in einer weiteren Hinsicht wesentlich nicht politischer Natur: Die Stärke des Denkens liegt Arendt zufolge in seiner Nutzlosigkeit, seiner reinigenden Kraft, die nicht zu Erkenntnis, sondern vielmehr zur Zerstörung von eingefahrenen Denkmustern führt, keineswegs aber darin, unmittelbar praktische Ergebnisse zu liefern (vgl. Arendt 2020b: 190–191; 2005: 31ff). Eine Philosophin, die sich als Gesetzgeberin verstünde und ihre Arbeit in der Produktion von Handlungsanweisungen für die Politik sähe, würde die dem Denken eigene Kraft der Unterbrechung verkennen (vgl. Metze 2017).

Der Bruch der Philosophin mit der Praxis bezieht sich laut Arendt auch auf die Mitwelt: »[D]as philosophische Denken [muss] sich aus der Welt des Miteinander ausdrücklich lösen«, ergeht sich nicht in einem realen oder vorgestellten Diskurs mit dem/der Anderen, sondern findet »in Einsamkeit« statt (Arendt 2016b: 62). Zwischen dem philosophischen und dem politischen Denken besteht demnach eine unauflösliche Spannung (Arendt 2020b: 85-97; vgl. Arendt/Gaus 1964). Allein, philosophisches Denken ist für Arendt tatsächlich nicht nur seinem Vollzug nach eine einsame Tätigkeit; der Grund für die Apolitizität der Philosophie liege in ihrer wesentlichen Unfähigkeit, Menschsein in seiner Pluralität zu begreifen: »Da philosophische Wahrheit den Menschen im Singular betrifft, ist sie ihrem Wesen nach unpolitisch.« (Arendt 2016b: 68)

Die Gründe hierfür verortet Arendt in der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlandes, welche die Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens stets zugunsten eines homogenisierenden Bildes von Menschsein reduzierte. Sie sieht hier die aristotelische Definition des Menschen als *zoon politikon* – die die politische Essenz *innerhalb* des Individuums verortet und damit dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen nicht gerecht zu werden vermag – ebenso in der Verantwortung wie das theologische Paradigma der Gottebenbildlichkeit, welches ein Ideal des (einen) Menschen zur Folge hätte (Arendt 2017a: 11). Das Hegelsche Geschichtdenken und Kants Idee des Fortschritts konvertierten dieses Bild schlicht in »die Menschheit«, und seien dessentwegen wiederum nicht in der Lage, der Pluralität und der jeweiligen Eigentümlichkeit menschlichen Existierens denkerisch Raum zu gewähren (ebd.: 12; zu Kant vgl. Arendt 2020a: 43-44).⁷

Allerdings suggeriert Arendt – die sich ihrerseits mit Nachdruck als politische Theoretikerin verstand (Arendt/Gaus 1964) und sich vehement weigerte, sich als Philosophin zu bezeichnen –, dass philosophischen Wahrheiten auch abseits der spezifischen Tradierungen abendländischen Denkens kein Stimmrecht in politischen Fragen zuerkannt werden könne. So warnt sie explizit vor der Anwendung philosophischer Wahrheiten auf den politischen Bereich (Arendt 2016b: 67) und kritisiert Kant dafür, die Sphäre des Handelns an die Vernunft zurückgebunden zu haben (vgl. 2020a: 60-61, 2017a: 98). Der sokratische Grundsatz (»Es ist besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun«, vgl. Arendt 2016b: 65) gälte indes für den Menschen als handelndes Wesen ebenso wenig zwingend wie der kategorische Imperativ Kants (ebd. 65; 67). Der Grund hierfür liegt Arendt zufolge in der

7 Auch im Paradigma der Familie, deren ökonomischen Nutzen bekanntermaßen Gary S. Becker für die Wirtschaftswissenschaften entdeckte und welche in aktuellen politischen Diskursen wieder hoch im Kurs steht, erkennt Arendt eine Nivellierung bestehender Differenzen zugunsten von verwandtschaftlichen Verhältnissen. Insofern wäre der Rekurs auf das Familien-Topos nach Arendt apolitisch zu nennen.

Ausrichtung des handelnden Subjekts auf die Welt und das Allgemeinwohl, wohin-gegen das Denken, welches sich im stillen Zwiegespräch mit sich selbst artikuliert, einzig auf das Ausbleiben des Selbstwiderspruchs angewiesen sei, um derart seine Integrität zu wahren (ebd. 66-67).

4. Ein mal eins ist zwei

Sowohl der sokratische Grundsatz als auch der kategorische Imperativ gehen auf den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zurück. Dieser ist als Gesetz des Denkens notwendigerweise zwingend. Arendt äußert sich skeptisch, inwiefern Denkgesetze als Maximen des Handelns geltend gemacht werden können; Maximen sind ja nur dort erforderlich, wo die Möglichkeit bestünde, anders zu verfahren und dementsprechend zwingende Evidenz gerade nicht gegeben ist (vgl. 2020a: 111). Darüber hinaus würde, so könnte man hinzufügen, die Anwendung des Prinzips der Widerspruchsfreiheit auf das Handeln eine politische Denkungsart in dem oben entwickelten Sinne verunmöglichen: Die höchste Tugend des handelnden Subjekts – das repräsentative Denken – besteht tatsächlich in der Fähigkeit, unterschiedliche, einander mitunter auch widersprechende Standpunkte anzuerkennen und in das eigene Urteil miteinzubeziehen. Wenn wir dem Satz vom Widerspruch auf der Ebene des Handelns folgen würden, wären wir nicht in der Lage, Anderssein als solches zu akzeptieren, geschweige denn, uns in Andere hineinzusetzen.

Jedoch: Gehen philosophische Wahrheiten tatsächlich auf eine tautologische Struktur von Subjektivität zurück, auf ein Subjekt, das mit sich völlig übereinstimmt? Ist es zudem akzeptabel, eine epistemische Blindheit der Philosophie gegenüber der Pluralität des Menschseins anzunehmen? Oder entbehrt Arendts – wenngleich verkürzte – Wiedergabe des berühmten Aphorismus Nietzsches⁸ in einem Brief an Heinrich Blücher nicht doch einer gewissen Berechtigung – »Wahrheit gibt es nur zu zweien« (Arendt 2017b: 152)? Ist es denn nicht tatsächlich so, dass wir die Anderen *brauchen*, um zu denken?

Während Arendt in ihren früheren Überlegungen daran gelegen war, die Urteilkraft als genuin politische Fähigkeit in starker Absetzung von geistigen Tätigkeiten zu entwickeln, bemüht sie sich später darum, das Urteilen als philosophisches Denken im Anschluss an Kants Begriff der Geselligkeit in seinem Angewiesensein auf die Anderen zu explizieren (zur Genese von Arendts Überlegungen der Urteilkraft vgl. Beiner 2020: 135ff). Tatsächlich spricht Arendt ab den 1970er

8 »Ein Mal eins. – Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit. – Einer kann sich nicht beweisen: aber Zweie kann man bereits nicht widerlegen.« (Nietzsche 1999: 517, Herv. i.O.)

Jahren nicht mehr von der Einsamkeit des Denkens, wie sie es noch in *Wahrheit und Politik* getan hatte. Im Gegenteil: Denken ist das »Zwei-in-einem des stummen Zwiesgesprächs« (Arendt 2020b: 192), eine Verhandlung des Ich mit sich selbst. Im Rückblick auf ihre früheren Gedanken, so scheint es, korrigiert Arendt, dass Denken zwar etwas sei, das man *alleine* tue, keineswegs jedoch *einsam* (ebd.: 184). Auch hier, oder: gerade hier, begegne das Subjekt »Unterschied und Anderssein« und damit den wesentlichen Kategorien menschlichen Existierens (ebd.: 186). Die Widerspruchslosigkeit des Denkens läuft nicht auf eine leere Tautologie hinaus, sondern stellt ein Beziehungsgeschehen dar.⁹ Die sokratische Forderung, sich nicht selbst zu widersprechen, sondern Eins zu sein, verweist uns insofern auf einen Begriff von Identität als der Einigung des an sich Verschiedenen.

Sofern die Dialogizität des Denkens nur unter der Prämisse eines verkürzten Verständnisses von Identität als Solipsismus erscheinen kann, existiert im denkenden Subjekt selbst nichts, das einer Bedachtnahme des Menschseins als jeweils Individuellem und Anderem im Wege stünde. Vielmehr noch: Dass Menschsein Viele-Sein bedeutet, wird gerade in der Tatsache erkennbar, dass wir uns auch im Denken in einem alteritären Gefüge wiederfinden: »Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst [...] in eine Dualität während des Denkens überführt.« (Ebd.: 184; Herv. i.O.).

Von dieser Warte aus betrachtet läge das kritische Potenzial philosophischer Anstrengungen womöglich darin, nachzuweisen, inwieweit die griechische Forderung nach Selbstgenügsamkeit ebenso wie die moderne Auffassung der Autonomie des denkenden Subjekts *nur unter Ausschluss* der Differenz des Ich zu sich selbst Gültigkeit erlangen. Es gälte, Denken als Kritik und Widerstand in dem oben entwickelten Sinne kennen und praktizieren zu lernen: als Antwort, Widmung, in jedem Falle aber als Begegnung. Philosophisches Denken wäre somit – in Abgrenzung zu weiten Teilen der abendländischen Tradition bzw. ihrer Tradierung, dagegen in überraschender Nähe zu einigen Theologien – als Erfahrung von Heteronomie zu bestimmen (vgl. Lévinas 2017; Metze 2019). Selbstverständlich geht die Erfahrung denkerischer Alterität dem tatsächlichen Ereignis der Begegnung mit Anderen keineswegs voraus; aber sie leitet den Blick zu der Türe, die – wie der Eintrag in Arendts Denktagebuch nahelegt, den ich meinen Überlegungen vorangestellt habe, den Denkenden immer schon offen steht.

9 Zu einer alternativen Lesung von Tautologien im Anschluss an Martin Heideggers Begriff der Tautophasis vgl. Metze 2016.

Literatur

- Arendt, Hannah (1994): »Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)«, in: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, S. 307-327.
- Arendt, Hannah (2005): *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2008): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2016a): *Denktagebuch 1950-1973. Zweiter Band*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2016b): »Wahrheit und Politik«, in: *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, München/Berlin/Zürich: Piper, S. 44-92.
- Arendt, Hannah (2017a): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München/Berlin: Piper.
- Arendt, Hannah (2017b): *Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2020a): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2020b): *Vom Leben des Geistes. Das Denken, das Wollen*. München: Piper.
- Arendt, Hannah/Gaus, Günter (1964): »Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt« in: *Person. Günter Gaus im Gespräch, Transkript der Sendung vom 28.10.1964, Rundfunk Berlin-Brandenburg*, online unter: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (vom 4.6.2020).
- Beiner, Ronald (2020): »Hannah Arendt über das Urteilen«, in: *Arendt, Das Urteilen*, S. 132-232.
- Emcke, Carolin (2019): *Gegen den Hass*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Foucault, Michel (2009): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2010a): »Was ist Kritik?«, in: *Ders.: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*, Berlin: Suhrkamp, S. 237-257.
- Foucault, Michel (2010b): »Polemik, Politik und Problematisierungen«, in: *Ders.: Kritik des Regierens*, S. 258-267.
- Foucault, Michel (2019a): *Die Regierung des Selbst und der Anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83*, Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2019b): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*, Berlin: Suhrkamp.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1971): *Deutsches Wörterbuch (= Bd. 29)*, Leipzig, Spalten 1262 bis 1272, online unter: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GW19761#XGW19761 (vom 18.6.2020).

- Hippokrates (2006): *Ausgewählte Schriften*. Sammlung Tusculum. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Lévinas, Emmanuel (2017): »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, in: Ders., *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München: Karl Alber, S. 185-208.
- Metze, Miriam (2016): »Die apophantische Tautophasis. Eine Querlesung von Heideggers Zeit und Sein und einigen Besonderheiten der hebräischen Grammatik«, in: *Existencia – Meletai Sophias* 26 (1-2), S. 1-24.
- Metze, Miriam (2017): »Auf der Suche nach Rettendem. Ethisch-politische Implikationen der Philosophie Giorgio Agambens im Dialog mit Martin Heideggers ›Humanismus‹-Brief und dem Spiegel-Interview«, in: *Existencia – Meletai Sophias* 27 (1-2), S. 63-94.
- Metze, Miriam (2020): » – What is His Name? An Answer to Martin Heidegger out of Jewish Thought«, in: *Judaica Petropolitana* 11, S. 126-146, online in Kürze unter: https://judaica-petropolitana.philosophy.spbu.ru/Main/intro_en.html (vom 1.9.2020). [Im Erscheinen]
- Nietzsche, Friedrich (2018): *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), München: dtv.
- Pfeifer, Wolfgang et al. (1993): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, digitalisierte und von W. Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der Sprache, online unter: <https://www.dwds.de/d/wb-etymwb> (vom 26.5.2020).